

***ENTRE LA SOCIABILIDAD Y LA POLITIZACIÓN:  
LA CONSTRUCCIÓN DE LO JUDEO-HOMOSEXUAL-GAY EN  
BUENOS AIRES***

***BETWEEN SOCIABILITY AND POLITICIZATION: THE CONSTRUCTION OF  
THE JEWISH-HOMOSEXUAL-GAY IN BUENOS AIRES***

**Damián Setton**

**CEIL - CONICET, Universidad de Buenos Aires**

**Resumen**

El trabajo tiene como objetivo analizar la producción de imaginarios en torno al atravesamiento del judaísmo, la homosexualidad y la gaycidad en Buenos Aires a comienzos del siglo XXI, tomando como caso de estudio a la organización JAG (Judíos Argentinos Gays). Se parte de la pregunta acerca de cuáles son los significados que el cruce entre judaísmo, homosexualidad y gaycidad adquiere para los diferentes actores inmersos en la producción de este cruce. Partiendo de una discusión conceptual acerca del concepto de des-institucionalización, y dando cuenta de las transformaciones políticas y culturales en la Argentina de fines del siglo XX, se analiza la tensión entre el imaginario de politización y de sociabilidad en la construcción de lo judeo-homosexual- gay.

**Palabras clave**

Judaísmo, homosexualidad, gay, Argentina, des-institucionalización.

## **Abstract**

*The research aims to understand the production of imaginaries among the social actors who are involved in the making of the fusion of Jewishness, homosexuality and gayness in Buenos Aires at the beginning of the XXIst century, taking as a case study the organization JAG (Gays Argentineans Jews). Our objective is to analyze how the fusion of Jewishness, homosexuality and gayness become meaningful for the actors. Considering conceptual debates on the concept of de-institutionalization, and taking into account the political and cultural transformations in Argentina at the end of the XXth century, it is analyzed the tension between two kinds of imagery, one of them related to politicization and the other to sociability. The tension between them is at work in the making of the overlap between Judaism, homosexuality and gayness.*

## **Keywords**

*Judaism, homosexuality, gay, Argentina, de-institutionalization.*

## **INTRODUCCIÓN**

El objetivo del presente trabajo es analizar la producción de imaginarios en torno a la interrelación del judaísmo, la homosexualidad y la gaycidad en Buenos Aires a comienzos del siglo XXI, tomando como caso de estudio a la organización JAG (Judíos Argentinos Gays). Entendemos que la producción del atravesamiento entre judaísmo, homosexualidad y gaycidad no radica en la mera existencia de individuos judíos homosexuales, es decir, en “identidades” previas, sino en las acciones de un conjunto de actores sociales vinculados a estas categorías. En este sentido, nos enmarcamos en la propuesta de desubstancialización de las identidades, colocando el foco de análisis en cómo estas son construidas desde las acciones de activistas insertos en un entramado organizacional y en un espacio de interrelaciones y mutuos reconocimientos entre actores (Brubaker, 2002; Bourdieu, 2002). Partiendo de un paradigma interpretativista, nos proponemos indagar en los imaginarios que los actores proyectan y en los

significados que el atravesamiento de estas categorías (judaísmo, homosexualidad y gaycidad) adquiere para ellos.

Los primeros movimientos judíos gays surgieron en Estados Unidos, Europa e Israel a mediados de la década del 70 (Cooper, 1989). Posteriormente, se irán desarrollando movimientos en América Latina como *Shalom Amigos* en México, JAG y *Keshet* en la Argentina y *Hod* en Chile. JAG se forma en 2004 y, actualmente, es la única organización que se define como judeo-LGBT en la Argentina. Su composición es mayormente masculina, homosexual y de nivel socioeconómico medio.

La investigación se inicia en el año 2010 y se prolonga hasta la actualidad. Se realizaron nueve entrevistas a actores que se definían como judíos y gays, que en el momento de la entrevista tenían o habían tenido contacto con JAG formando parte de la comisión directiva. Teniendo en cuenta que nuestro objetivo concernía a la producción de lo judeo-homosexual-gay a través de la acción de diversos actores, se entrevistaron a siete referentes institucionales del espacio social judeo-argentino cuyas acciones tuvieran incidencia en la construcción de sentidos acerca de la relación entre homosexualidad y judaísmo. La mayor parte de estos referentes mantenían contactos con la comisión directiva de JAG. A la vez, se entrevistó a un ex empleado de JAG heterosexual, cuya relación con la organización estuvo marcada por la tensión entre los polos de sociabilidad y de politización que analizaremos más adelante. Como parte del trabajo fueron entrevistadas diez personas que se definían como judíos y gays pero que no tenían contacto con JAG. La recolección de datos fue complementada con la técnica de análisis de documentos y de observación participante durante el año 2013 en diversas actividades organizadas por JAG.

## **CONTEXTO Y DISCUSIONES CONCEPTUALES**

El concepto de desinstitucionalización constituye uno de los ejes en torno al cual se ha orientado la investigación sobre los procesos de identificación con categorías identitarias. La afirmación de que ciertas esferas de lo social están siendo atravesadas por una crisis de instituciones se sustenta en la observación del conjunto de transformaciones propias de la modernidad tardía que, en el caso argentino, se expresan en las transformaciones políticas, económicas y culturales que se vienen manifestando

desde los años 80. El año 1983 marca el fin de la última dictadura militar y el inicio de un ciclo democrático que se prolonga hasta la actualidad. Las investigaciones sobre la producción de la gaycidad dan cuenta de cómo la democracia produjo un espacio de proyección de identificaciones censuradas bajo el gobierno militar (Bellucci, 2010), lo que transformó el espacio de identificaciones disponibles. Más que la inauguración de un período idílico de apertura, se dio inicio a un proceso de tensiones entre, por un lado, un discurso centrado en la temática de los derechos humanos y, por el otro, un conjunto de prácticas represivas articuladas en función de discursos estigmatizantes (Bellucci, 2010: 39, Sabsay, 2011). No obstante, la transición argentina hacia la democracia se construyó a través de un conjunto de prácticas y discursos que colocaron a la temática de los derechos humanos en un espacio central. Esta temática, y su posterior desplazamiento hacia el concepto de derechos civiles, configurará un escenario discursivo y un ambiente institucional en el interior del cual se articularán las demandas políticas del colectivo gay.

Entre las causas del despliegue del abanico de identificaciones disponibles podemos mencionar las transformaciones en la estructura socio-económica. Las políticas de privatización y reforma estructural profundizadas bajo la presidencia de Carlos Menem (1989-1999), aunque gestadas desde mediados de los setenta (Thwaites Rey, 2003: 10) ampliaron la brecha de desigualdad y el grado de vulnerabilidad y precariedad laboral entre los habitantes del país, (Svampa, 2005, Minujin y Kessler, 1995). Esto provocó una serie de transformaciones en la estructura social que repercutieron en la producción de las subjetividades. En este sentido, asistimos a un proceso de desarticulación de la relación entre identificación y anclaje en el mundo productivo y del trabajo, lo cual va de la mano del estallido de identificaciones disponibles tal como es expresado en la formación de tribus urbanas, musicales y diversas subculturas que dan cuenta de preferencias sociales, sexuales, etc. (Feijoó, 2001: 48).

Consideramos que un análisis sobre la producción de la diversidad sexual, étnica y religiosa en la Argentina debe tener en cuenta las transformaciones culturales que impactan en la producción de imaginarios y significados, así como en las instancias sociales de producción de los mismos. Estas transformaciones han sido analizadas en función del concepto de desinstitucionalización. De acuerdo a Mallimaci, el período que se inaugura en los ochenta puede definirse por “la pérdida de sentido de aquellas

instituciones y relatos trascendentes que durante décadas habían creado identidades y fidelidades en la mayoría de la población. Nos referimos para el caso argentino a la pérdida de credibilidad y quiebre de instituciones como el Estado de Bienestar, las FFAA, los sindicatos, las cooperativas, la educación pública, los partidos políticos, las iglesias históricas, etc.” (Mallimaci, 1996: 76).

Lo que aquí se observa es la expresión de una tendencia a la reconfiguración de las identificaciones y de las relaciones entre estas y sus anclajes institucionales. Como señala Hall, la teoría social se ha embarcado en un debate acerca de la producción de las identidades en la modernidad tardía, período que se caracterizaría por el “debilitamiento de los cuadros de referencia que daban, a los individuos, un anclaje estable en el mundo social” (Hall, 2006: 7). Esta situación conllevaría la multiplicación de los sistemas de significado, llevando a los individuos a enfrentarse con “una multiplicidad desconcertante y cambiante de identidades posibles” (ibíd.: 13). La pérdida de centralidad de la clase social, en tanto categoría maestra de identificación, sería un proceso paralelo a la emergencia de las políticas de identidad, las cuales tornarían disponibles un conjunto de categorías étnicas, religiosas, de género y políticas para ser reapropiadas, por los actores, en procesos complejos de articulación de dimensiones de identificación. Para algunos, este proceso implicaría una crisis de identidad. En efecto, un conjunto de trabajos sobre los judíos homosexuales se han centrado en el concepto de crisis y de disonancia cognitiva, analizando cómo los actores administran la disonancia entre la identidad judía y la identidad gay y cómo las organizaciones judeo LGBT se tornan espacios en el interior de los cuales estas identidades son conjugadas (Coyle y Rafalin, 2000; Schoor, 2006; Gross, 2007).

El concepto de desinstitucionalización no sólo pretende dar cuenta de un proceso histórico, sino que apunta a redefinir las herramientas conceptuales sociológicas. La sociología, en su matriz clásica, tendió a pensar el concepto de institución como un concepto amplio que reenviaba al problema sociológico de la estabilidad del comportamiento y de los imaginarios, del orden social, del cambio y del papel del individuo en la dinámica entre orden y cambio. El hecho de que determinadas áreas de la vida estuvieran institucionalizadas, significaba que las acciones relativas a las mismas se encontraban tipificadas, los comportamientos direccionados, estabilizados y canalizados (Berger y Luckmann, 2003). Los significados institucionales eran

reproducidos y transmitidos por instancias que gozaban de reconocida autoridad para erigirse en legítimos transmisores de dichos significados. La institucionalización de un área de la vida suponía la distinción entre los detentadores del saber y los que estaban privados del mismo. Esta vinculación entre institucionalización y saber fue retomada en las críticas que, desde la sociología de la religión, se hicieron a la teoría bourdeana de los campos. De acuerdo a Bourdieu (1971), el campo religioso se estructura en función de la monopolización del saber religioso por parte de un cuerpo sacerdotal y de la desposesión objetiva de ese saber entre los laicos, los cuales, a su vez, legitiman dicha desposesión. Criticando este enfoque, Hervieu-Léger sostiene que la noción de campo religioso remite a la religión institucionalizada, por lo que resulta un pobre recurso no sólo para analizar religiones como el judaísmo, donde la distinción entre clérigos y laicos está débilmente formalizada, sino, principalmente, para indagar en “las tendencias de una modernidad secular en la cual la producción y la circulación de los bienes simbólico - religiosos escapa, cada vez más, a la regulación de las instituciones” (2005: 185). Así, los estudios sociológicos y antropológicos comenzaron a colocar el foco menos en las relaciones de autoridad entre especialistas y laicos y más en las construcciones religiosas subjetivas, lo que Oro (1996) denominó como privatización de lo sagrado. La secularización, siguiendo a Berger (1969), fue conceptualizada en términos de la multiplicación de los universos religiosos disponibles (Steil, 2001). No obstante, esto no implicó una negación de las luchas y conflictos propios del espacio social religioso. La ampliación de las religiosidades disponibles conllevaba la producción de estigmas y la necesidad, en ciertos actores religiosos, de disputar su legitimidad (Frigerio, 2002).

De este modo, desde la sociología de la religión se retoman un conjunto de debates que emergen de los intentos por comprender las transformaciones sociales de las últimas décadas del siglo XX. De acuerdo a Kaufmann, la segunda modernidad se caracteriza por el hecho de que “la multiplicación de roles (despegados del programa institucional) unido a la mezcla de culturas, autonomizan al individuo y le permiten profundizar su subjetividad, participando así en la inversión histórica que precipita la búsqueda identitaria” (Kaufmann, 2004: 73-74). La identidad ya no se concibe como una substancia, sino como un trabajo, precisamente porque los marcos institucionales propios de la modernidad no parecen ofrecer anclajes identitarios sólidos. No obstante, la desinstitucionalización no es completa. El proceso identitario es pensado como una

dinámica entre nomadismo y anclaje donde las instituciones, es decir, los cuadros de definición de sí, continúan existiendo a pesar de su declinación como programa integrado propio de la modernidad burocrática.

Consideramos pertinente sumar aquí las voces de autores identificados con el nuevo institucionalismo. De acuerdo a Friedlan y Alford, las instituciones son patrones de actividad y sistemas simbólicos por medio de los cuales las personas asignan una categoría a la actividad y le otorgan un significado. A la vez, “[e]stas instituciones son potencialmente contradictorias y por tanto ponen múltiples lógicas a disposición de los individuos y de las organizaciones. Los individuos y las organizaciones transforman las relaciones institucionales de la sociedad al aprovechar estas contradicciones” (Friedlan y Alford, 1999: 294). Aquí, la noción de contradicción institucional se torna central, ya que las instituciones no sólo son contradictorias internamente, sino en la relación que establecen entre ellas. Al pensar las instituciones, estos autores retoman la centralidad de lo simbólico en la organización de la vida social y, desde una perspectiva interpretativa, conciben a las instituciones como sistemas simbólicos que proporcionan vocabularios. La existencia de significados alternativos no se debería a un proceso de desinstitucionalización, sino a la disponibilidad de múltiples lógicas institucionales.

Nos encontramos ante un escenario donde los significados son disputados, donde la emergencia de identificaciones disponibles en el espacio público supone la puesta en cuestión de la hegemonía de los saberes relativos a esas identificaciones. Más que pensar a la diversidad sexual y religiosa como efecto de un proceso de desinstitucionalización, podemos analizar cómo esa diversidad es institucionalizada, cómo se produce un ambiente institucional que protege, mediante el aparato legislativo, a las sexualidades no heterosexuales y las religiones no católicas. A la vez, debemos tener en cuenta que no todas las opciones sexuales y religiosas gozan del mismo estatuto de plausibilidad, como muestran las repercusiones en torno a casos de pedofilia o la posibilidad de pensar en relaciones polígamas. Esta exclusión del espacio de legitimidad expresa el papel de las instituciones en la organización de las plausibilidades.

En lo que refiere a la producción de lo judío-homosexual-gay (en adelante JHG), vemos cómo esta producción conlleva realizar acciones y conductas que son significativas, tanto para los actores gays, como para los no gays que intervienen en esa producción.

Esas conductas contienen precedentes institucionales; su negación constituiría un obstáculo para comprender las opciones y los imaginarios disponibles y limitados que los actores encuentran en el proceso de construcción de lo JHG. No hay infinitas maneras de ser judío, o gay o judío y gay, desde el momento en que la plausibilidad de ciertas opciones depende del entramado intersubjetivo y del espacio de los mutuos reconocimientos en el interior del cual los actores recrean sus identificaciones. La posibilidad de clasificar a un grupo humano como judío gay descansa en la existencia de categorías y en la influencia de las instituciones en la persistencia de esas categorías. En este sentido, veremos cómo las relaciones entre los activistas de JAG y otros activistas judíos se comprenden al indagar en los significados compartidos. Las dimensiones de sociabilidad y de politización, que analizaremos, constituyen significados que permiten que los actores se comprendan, se juzguen, se aproximen o se distancien. A la vez, estas dimensiones dan cuenta del conjunto limitado de opciones bajo las cuales lo JHG puede institucionalizarse en un contexto determinado.

## **EL FACTOR RELIGIOSO**

La comprensión de la construcción de significados en torno a lo sexual debe tomar en cuenta las dinámicas de lo religioso y sus articulaciones con lo político. En efecto, la Iglesia Católica, como instancia de institucionalización de la religión mayoritaria de los argentinos, formó parte de la formación discursiva que construyó la homosexualidad (Meccia, 2006: 36-38) en función de un conjunto de saberes y discursos gestados desde el campo de la medicina (Figari, 2012). Los vínculos entre la clase política y la Iglesia Católica continuaban, hasta la década del 90, limitando las estrategias de publicización de la homosexualidad movilizadas desde las organizaciones gays (Meccia, 2006: 58).

En la Argentina, la visibilización, desde los años ochenta, de instancias religiosas no católicas, produjo un movimiento hacia la pluralización de lo religioso, la pérdida de hegemonía del catolicismo y la constitución de un mercado religioso-espiritual con ofertas diversificadas (Forni, 1993). Si bien el catolicismo sigue siendo la religión mayoritaria en los habitantes del país, las iglesias pentecostales disputan espacios de influencia (Wynarczyk, 2009: 109-112). Actualmente, encontramos en la población de Argentina un 76,5% de católicos, un 11,3% de indiferentes religiosos, ateos y agnósticos y un 9% de evangélicos (Mallimaci, Giménez Béliveau, Esquivel, 2013: 33).



Pero más allá de estos datos, los científicos sociales sostienen que el catolicismo argentino transita un proceso de crisis de su institucionalidad. En este sentido, del 76% de quienes se reconocen como católicos, sólo una minoría se siente identificada fuertemente con los postulados institucionales, lo que se observa en las opiniones en torno a la sexualidad (Irrazabal y Schencman, 2013). La diversidad religiosa se expresa no sólo en el crecimiento de grupos no católicos, sino en la misma pluralización del espacio católico (Mallimaci, 1996), donde emergen un conjunto de sub-comunidades con sus particulares marcos de identificación y construcción de memoria (Giménez Béliveau, 2008) que se ubican en las periferias del mundo católico. El espacio religioso, así pluralizado, se torna el escenario de la emergencia de dispositivos legitimantes de las prácticas homosexuales (Meccia, 1997-1998: 165), espacios de sociabilidad donde la homosexualidad aparece como un pilar de identificación en la producción de religiosidad.

Dentro del mundo cristiano, algunos sectores han sido estudiados como en el caso de la Comunidad Metropolitana (Meccia, 1997-1998) y CEGLA (Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina) (Leal Reyes, 2011). No obstante, el espacio social cristiano se ha tornado el escenario de una disputa entre diversas instancias, donde las sexualidades no heterosexuales se proyectan como uno de los ejes principales de conflicto entre un polo que tiende a la inclusión y aceptación y otro que tiende a la estigmatización de las prácticas homosexuales (Jones, 2012).

## **LA EXPERIENCIA SOCIAL DE LA HOMOSEXUALIDAD**

En la Argentina, la construcción de la homosexualidad es un proceso vinculado a la formación de la nación. La institucionalización de lo sexual tendrá al saber médico y científico como pilar de la construcción de saberes considerados legítimos por las instancias políticas y religiosas (Figari, 2012). Desde esta formación discursiva, la homosexualidad es patologizada, definida como perversión y enfermedad. Se instala un modo predominante de interacción social respecto a la homosexualidad basado en la condena a la manifestación pública del amor entre homosexuales y la tolerancia a la práctica sexual privada (Pecheny, 2001). Cuando esas construcciones son contestadas desde la articulación de contradiscursos, la formación discursiva pierde parte de su

potencialidad instituyente. Ese proceso es analizado por Meccia (2011) al dar cuenta de cómo los actores se relacionan con su sexualidad desde dos experiencias diferentes.

Desde la experiencia homosexual, la homosexualidad remite a la guetoización, la marginalidad y el silencio. Por el contrario, la experiencia gay se centra en el orgullo y la visibilidad. Ambas proveen recursos cognitivos que permiten a los actores habitar el mundo, percibiéndolo de una determinada manera. El pasaje del período homosexual al período gay, pasando por el período pre-gay, en los años 80, produce una transformación del imaginario social e implica la producción de lenguajes (el de la discriminación, el de los derechos) que habilitarían inmersiones en el terreno de la política.

Si bien Meccia observa un pasaje cronológico entre la predominancia de una y otra experiencia, donde el retorno a la democracia conlleva la institucionalización de un imaginario gay que “minó las bases mismas de la institucionalidad homosexual” (2011: 41), la tensión entre las dimensiones de politización y de sociabilidad en el caso de JAG reenvía al modo en que ambos regímenes (homosexual y gay) se condensan en su interior y al modo en que habilitan diferentes imaginarios respecto a lo judeo-homosexual-gay. En efecto, consideramos que en este trabajo deberíamos hacer referencia a lo judeo-homosexual-gay, de manera de dar cuenta de cómo ambas experiencias, homosexual y gay, se tensionan en la producción del cruce entre judaísmo y diversidad sexual.

## **LA PRODUCCIÓN DE LO JUDÍO**

Si tiene sentido hacer referencia a una suerte de desinstitucionalización del comportamiento que vincula al individuo con lo judío, deberíamos remitirnos al proceso histórico por el cual el judaísmo deja de ser una minoría nacional, como en el modelo del millet otomano o bajo el imperio zarista, para devenir una opción identitaria que se puede adoptar o rechazar libremente en contextos de construcción de una nación que se concibe concomitante a la anulación de los particularismos étnicos. La migración de contingentes judíos a la Argentina disuelve las estructuras de recreación de lo judío como minoría nacional (Senkman, 2007), haciendo que la identificación con el

judaísmo se vuelva una elección de individuos inmersos en un espacio de diversas opciones de identificación.

De este modo, las organizaciones y asociaciones judías dejan de funcionar como instituciones en el sentido amplio del término. Sin embargo, las organizaciones, insertas en el interior de un espacio plural de producción de lo judío, son canales a través de los cuales circulan referentes que conforman imaginarios relativos a lo judío. Los individuos pueden definirse como judíos de múltiples maneras, pero las opciones no son infinitas y se validan, o no, mediante procesos intersubjetivos.

## **EL ESPACIO DE LA LAICIDAD**

La pérdida de potencialidad instituyente de ciertas visiones del mundo habilita la apertura de un espacio de visibilidades, de un espacio donde diversas opciones de identificación se tornan posibles y legítimas. La fisonomía del espacio de visibilidades en un determinado contexto espacio temporal se vincula al grado de laicidad del entramado social. En efecto, tanto la gestión de la visibilidad de las sexualidades no heterosexuales como del colectivo judío no pueden ser analizadas obviando el modo en que las relaciones entre Estado e Iglesia católica han contribuido a configurar el campo de lo visible en la Argentina. Algunos autores han tendido a ver en las transformaciones recientes de la política sexual, la expresión, al nivel del Derecho, del debilitamiento de la hegemonía católica sobre las sexualidades:

“La visibilización tuvo un papel importante en momentos en que la hegemonía sobre el orden sexual, sostenida en gran parte por la Iglesia católica, relegaba a la diversidad sexual a los márgenes ilegales y opacos. Hoy, en cambio, el orden simbólico parece haberse invertido parcialmente y el pluralismo sexual no sólo es visible sino que, en ciertos casos y contextos, también es legítimo.” (Vaggione, 2012: 13)

Esta legitimidad, sostiene el autor, se expresaría en la fragmentación de un sistema legal que había jerarquizado el orden sexual y reproductivo. Fragmentación que se manifiesta en la sanción de leyes que ponen en cuestión la necesaria vinculación entre sexualidad y reproducción, como las leyes a favor del acceso a anticonceptivos, el derecho al

casamiento para personas del mismo sexo o la sanción en el Congreso de la ley sobre identidad de género. Se trata de un proceso de debilitamiento del modo predominante de interacción social respecto a la homosexualidad que responde a diversos fenómenos:

“(…) aparición y consolidación de un movimiento de minorías sexuales, la aparición de la epidemia del sida, y los nuevos climas culturales democráticos. Entre estos nuevos climas culturales democráticos se incluye la globalización, que paradójicamente amplía la oferta del mercado de los estilos de vida, incluyendo los estilos de vida sexuales y afectivos.” (Pecheny, 2001: 38).

El fin de la dictadura militar cuestiona un modo de catolicismo basado en la amalgama entre identidad nacional e identidad religiosa, donde el ser católico se constituía en el modo legítimo de ser argentino (Mallimaci, 2006: 74). Esta manera de narrar la nación ponía en cuestión pertenencias religiosas no católicas, las cuales debían disputar la legitimidad de su argentinidad. De este modo, los judíos podían ser representados como elementos ajenos a la nación. En efecto, como muestra Lvovich (2003), esta modalidad de catolicismo encontraba importantes afinidades con matrices discursivas antisemitas.

La puesta en cuestión de esta narrativa nacional conllevó la reconfiguración de la visibilidad de lo judío. Por un lado, los años 80 son testigo del ingreso en masa de los judíos a la vida política y cultural (Weiss, 1988: 90). Pero la reconfiguración de la visibilidad de lo judío se deberá, también, a otros factores, como los atentados a la Embajada de Israel en 1992 y a la sede de la Asociación Mutual Israelita Argentina en 1994, la revitalización de la ortodoxia religiosa [<sup>1</sup>], las industrias culturales [<sup>2</sup>] y la actual participación política de rabinos [<sup>3</sup>].

## **ANÁLISIS DEL CASO. LAS RELACIONES ORGANIZACIONALES**

La proyección de lo JHG en tanto problemática específica y, a la vez, en tanto espacio de identificación legítimo, se realiza a través de la acción de diversos actores sociales

<sup>1</sup> El movimiento ortodoxo Jabad Lubavitch ha organizado eventos en el espacio público que fueron televisados y al que asistieron figuras del campo político.

<sup>2</sup> Es el caso de las películas de Burman y de series televisivas con alto índice de rating que incluyeron a judíos entre sus personajes principales.

<sup>3</sup> Esta participación puede expresarse a nivel partidario, como en el caso de Sergio Bergman, o por fuera de la estructura de candidaturas, como en el caso de Daniel Goldman.

entre los cuales se establecen relaciones dinámicas de afinidad y distanciamiento. Las organizaciones del espacio social judío pueden contribuir, o no, a la legitimación del espacio JHG. En la Argentina, se ha podido observar cómo los activistas judeo-gays han establecido relaciones con organizaciones formales, lo que da cuenta de que no se tratan de actores marginados. Ciertas organizaciones son percibidas como aglutinantes de capitales (económicos, políticos, culturales), que habilitan que ciertos imaginarios sean proyectados en el espacio social judeo-argentino así como transnacionalmente. Estas percepciones no se realizan en el vacío, sino que son confirmadas a través de una serie de rituales que producen la evidencia de la capacidad instituyente.

A través del *American Jewish Joint Distribution Committee* (JDC) los activistas comenzaron a participar de encuentros a escala regional latinoamericana, así como a escala global. El signifiante “diversidad” instala un escenario en el interior del cual las relaciones entre estos y el JDC se tornan plausibles. En el relato que hace de sí mismo, el JDC se define como una organización que apuesta a la diversidad en el interior del mundo judío, que concibe a lo judío como un espacio donde conviven “todas” sus expresiones [4]. Ese relato, estructurado sobre el referente “diversidad”, abre una puerta de entrada al establecimiento de relaciones con los activistas, cuyo postulado también se sustenta en dicho referente.

Paralelamente, las relaciones con la Organización Sionista Mundial, a través del departamento de *Hagshamá*, abrieron un espacio para la proyección del discurso *jagueano*. De acuerdo al relato del representante para la Argentina del Departamento de *Hagshamá*, Enrique Grinberg, el departamento estuvo en el origen de una estrategia de “visibilización” [5] del colectivo judeo- gay [6], al cual publicitaron por intermedio de la Agenda Universitaria, una base de datos masiva utilizada como medio de difusión.

Al concentrarse en el trabajo con personas de entre 18 y 30 años, el Departamento de *Hagshamá* habilitó la producción de espacios de proyección del discurso de JAG a la

---

<sup>4</sup> El relato del JDC ha sido obtenido a través de una entrevista a Monica Cullucar, socióloga empleada del JDC que ha trabajado, específicamente, con los miembros de la organización JAG. La entrevista se realizó en 2012.

<sup>5</sup> En este caso, el término visibilización forma parte del discurso de los actores y permite poner en escena una particular representación de la situación.

<sup>6</sup> Aquí nos referimos al colectivo judeo-gay, antes que JHG, ya que nos encontramos en el terreno de la visibilización.

población de jóvenes vinculados con las instituciones judías. La potencialidad del Departamento consiste en la posibilidad que tiene de reconfigurar las tramas de sentido movilizadas en el interior de los espacios comunitarios de producción de identificaciones con lo judío, incorporando y legitimando la figura del judío gay. De acuerdo a Grinberg, se trata de una estrategia de visibilización de una población hasta entonces marginada. Se trata de un proceso de construcción de la legitimidad que pasa por la organización de actividades donde los activistas son invitados a dar conferencias en espacios juveniles, se recurre a soportes de difusión para visibilizar la presencia de lo judeo-gay, se da apoyo económico y donde los representantes de las organizaciones asisten a las actividades organizadas por JAG a fin de, mediante su presencia, actualizar la inserción del colectivo judeo-gay en el espacio social judío. La revista Jutzpá, editada por el Departamento de *Hagshamá* y el Departamento de Juventud de la AMIA, publicó en su segundo número una nota al presidente de JAG, Gustavo Michaníe (Haimovich, 2011) y una nota sobre organizaciones judeo-gays en Israel (Mazor, 2011). Dicho ejemplar se centraba en la diversidad dentro del espacio social judío, contribuyendo a la instalación de una determinada representación del espacio comunitario afín a conceptos como los vertidos desde el JDC o incluso desde un Poder Ejecutivo Nacional que, discursivamente, tiende a colocar el motivo de la diversidad como eje de legitimación de sus políticas. En este sentido, desde estas instancias formales del espacio social judío, se proyectan una serie de significados que, a su vez, circulan en el espacio social a través de apuestas políticas a escala nacional.

Por su parte, la Delegación de Asociaciones Israelita Argentina (DAIA) ha redefinido su rango de acción en los últimos años. De ser una organización cuyo surgimiento reenvía a la lucha contra el antisemitismo, actualmente ha incorporado la denuncia contra la discriminación a otros sectores de la sociedad, entre ellos las denominadas minorías sexuales. La construcción simbólica de un espacio de discriminación que incluye a minorías sexuales, religiosas y étnicas, se realiza, en parte, con la publicación del libro “Exclusión e inclusión: El problema de los colectivos discriminados en la Argentina” (Braylan, 2010), producida por el Centro de Estudios Sociales de la DAIA. La misma cuenta con diecisiete artículos, cada uno de los cuales indaga en las situaciones de discriminación sufridas por un determinado sector de la población argentina.

El proceso de vinculación de JAG con el entramado organizacional judío se formalizó con su ingreso a Fundación Judaica, una red de organizaciones dirigida por el rabino Sergio Bergman. Esta vinculación fue percibida por sus integrantes como una manera de incorporar recursos económicos y organizacionales, a la vez que como un modo de ingreso simbólico al espacio social judío mediante el establecimiento de un conjunto de vínculos con organizaciones y rabinos.

JAG también ha establecido relaciones con la Embajada de Israel, que se materializaron en la realización de un ciclo de cine denominado “Israel diverso”, durante los meses de julio a octubre de 2013, en el cual se proyectaron cuatro películas israelíes focalizadas en lo que los actores denominan con el término “diversidad”. El ciclo era definido como una actividad de celebración por los 65 años de existencia de Israel. En este sentido, se constituía en un vector de integración de JAG al entramado organizacional judeo-argentino mediante la puesta en escena de la identificación con el Estado de Israel. El reconocimiento al Estado, mediado a través de la relación con la Embajada, les permite a JAG construir legitimidad en el interior de un entramado organizacional donde la identificación con Israel marca una línea divisoria entre el adentro y el afuera. Aquí podemos ver cómo el establecimiento de relaciones con organizaciones que condensan capitales y recursos permite a JAG imaginarse como parte legítima del espacio social judeo-argentino, incorporando el sionismo a sus soportes de identificación en un contexto donde Israel asume la estrategia de proyectar una imagen de sí centrada en la noción de diversidad como parte de la estrategia de “legitimación y refundación de la imagen israelí iniciados a partir de la segunda intifada” (Seguer, 2013: 2845) [7].

El espacio social judío se estructura de manera no piramidal, lo que significa que no hay una instancia central de monopolización del discurso. Esto permite que un grupo de judíos homosexuales pueda organizarse y, formando parte de una red de organizaciones, construir el efecto de integración, es decir, la sensación de formar parte de aquello que se representan e imaginan como “comunidad judía”. La heterogeneidad constitutiva del espacio social judío permite a los activistas judíos gays circular en el interior de una trama organizacional compleja, pudiendo redefinir sus alianzas permanentemente sin salirse del espacio judío. El ingreso a ese espacio no se realiza estableciendo relaciones

<sup>7</sup> Enfatizamos en la vinculación, mediante el sionismo, con el entramado organizacional antes que con la población judía, a los fines de diferenciar el conjunto de significados actualizados desde las organizaciones del de una población constituida en torno a construcciones más complejas de significado.

con una institución central, sino buscando las pequeñas aberturas, los intersticios, estableciendo alianzas más o menos duraderas o fugaces.

## **LOS EXTREMOS DE LA EXPERIENCIA JHG**

Al analizar las dinámicas de la experiencia JHG en Buenos Aires, distinguiremos entre dos vectores que configuran el campo de administración de la visibilidad: la politización y la sociabilidad. Teniendo en cuenta que estas dimensiones emergen de los discursos de los actores, deberíamos evitar la tentación positivista de definir las como si se trataran de “cosas” externas a las subjetividades de los mismos. De ahí que la definición que proponemos de estas dimensiones no se base en las definiciones previas del investigador, sino en el análisis de las representaciones de los actores. Teniendo en cuenta estas representaciones, observamos que la politización es entendida, por los actores, como el proceso de inserción del colectivo judeo-gay en un campo de disputa mediante la proyección de un discurso que pretende disputar sentido en oposición a otros discursos. Esto supone la organización de formas de activismo, estrategias de visibilización hacia el espacio público y establecimiento de relaciones con sectores no gays. Implica la definición de un problema, en este caso, la dificultad de integración del gay en el interior del colectivo social judío, y el proyecto de transformar ese colectivo para que habilite instancias de integración del subcolectivo gay. En este sentido, la política apunta a transformar un determinado espacio social y, en ese proceso, genera un marco en el interior del cual los miembros del colectivo judeo-gay se definen a sí mismos como activistas. Por esta razón, la politización define la experiencia como judeo- gay, no ya como judeo- homosexual.

Del otro lado del continuum encontramos la organización de espacios de sociabilidad puertas adentro, donde el objetivo es establecer relaciones con personas con las cuales se comparten una serie de rasgos identitarios determinados, como ser la condición judía y homosexual. Se pretende construir un espacio de contención de actores que se sienten marginados de las organizaciones judías, pero sin poner el énfasis en transformarlas.

Observaremos cómo, desde la mirada de los actores sociales, estas categorías les permiten representarse un espacio dicotomizado entre los vectores de politización y de sociabilidad y ubicarse en las intersecciones entre ambas dimensiones. Cada caso



expresará una particular manera de posicionarse en el continuum, sin que necesariamente los actores tengan que expresar una de las dos posiciones extremas.

## LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS RELATOS DE LA FUNDACIÓN

“No hubo buena onda al principio, hubo visiones muy diferentes, ellos estaban pensando en lo social, que la gente se reúna y demás, y a mí no me interesaba. Yo decía lo social lo hacemos pero a mí me interesaba generar un producto similar al de Boston, que haya información, haya capacitaciones, haya elaboración, haya cambio comunitario.” (Entrevista a Germán Vaisman, 2010)

“Y con Dani [Goldman, rabino de la comunidad Bet El] dimos charlas, presentamos el tema de trans, el tema de padres, de gays, cuando JAG hacía reunioncitas para jugar al Lego.” (Entrevista a Germán Vaisman, 2010)

Estas citas nos permiten adentrarnos en el análisis de la tensión entre la politización y la sociabilidad. El proceso de construcción de lo JHG remite a dos iniciativas. La primera de ellas se denominó *Keshet* (en hebreo: Arcoíris). Fundada a mediados del 2004, por Germán Vaisman, se proponía como un sector destinado al esclarecimiento y la transformación de la comunidad judía en función de una mayor aceptación de su componente gay. Vaisman había tomado el modelo de la organización homónima con sede en Boston, en la cual había realizado una pasantía como parte de un programa de organización comunitaria. Tras esa experiencia, regresa a la Argentina con el propósito de formar una organización judía LGBT. En su relato, menciona como parte del inicio de su activismo la presentación de un informe titulado “Silencio exiliador” en un congreso organizado por el JDC (Vaisman, s/f).

En relación al contenido, el texto se centra en señalar cómo muchos judíos homosexuales abandonan los espacios comunitarios judíos por no sentirse integrados en ellos. Como causante de esta situación, identifica la hegemonía de un conjunto de “creencias y prácticas sociales y culturales que asumen que la heterosexualidad es la única orientación sexual aceptable”. Esa hegemonía lleva, entonces, al silenciamiento de los homosexuales. El espacio judío es concebido, en el texto, como un entramado de

relaciones sociales institucionales, comunitarias y familiares en el interior del cual el homosexual no logra desarrollarse con plenitud. Esa denuncia es acompañada de una propuesta de relectura de los textos bíblicos acorde a las realidades del presente. Lo religioso es reapropiado desde las interpretaciones que aceptan los derechos de los homosexuales [<sup>8</sup>].

Más allá del contenido, el texto revela su importancia en función del contexto en el que es enunciado. Se trata de un congreso que reúne a líderes, activistas y referentes del espacio social judío que no son homosexuales. Vaisman experimenta su presencia en el congreso como una forma de activismo en pos de la transformación de aquellas creencias y prácticas centradas en la heterosexualidad como identidad legítima.

Por su parte, JAG había surgido en el mismo año con el fin de agrupar judíos homosexuales que sentían que su condición sexual los desplazaba del ámbito comunitario. Mientras *Keshet* representaba una dimensión política de la problemática judeo-gay, JAG parecía reproducir una dimensión de sociabilidad puertas adentro vinculada al encuentro y a la formación de un espacio de contención con actividades lúdicas. El testimonio de Vaisman da cuenta de esta tensión, recurriendo al término “lo social” para caracterizar la especificidad de JAG, la cual por momentos aparece en términos cuasi despectivos (reunioncitas para jugar al Lego).

En entrevistas recientes, activistas judeo-gays describen a *Keshet* como una organización que salía a tocar puertas, mientras que el proyecto de JAG tendía a “cuidarnos a nosotros mismos, porque nunca nos van a entender y nunca nos van a aceptar” [<sup>9</sup>]. Por un lado una dimensión de politización que apunta a transformar el entorno. Por el otro, un entorno percibido como hostil y del cual los actores pretenden protegerse. Uno de los fundadores de JAG relata los inicios de la siguiente manera:

“Teníamos un grupo de amigos que nos juntamos a través de conocidos, todos gays. Y resultó que del grupo de amigos, de diez, siete éramos judíos. Entonces nos empezamos a juntar para una

---

<sup>8</sup> Posteriores actividades organizadas por JAG se centraron en los debates acerca de las fuentes bíblicas. Las mismas fueron analizadas por Correa (2011).

<sup>9</sup> Luis Perelman, activista del movimiento judeo-gay mexicano *Shalom Amigos*, en una entrevista realizada a Perelman y Gustavo Michaní en 2012.

segunda cena de *Rosh ha Shaná* [Año nuevo judío], invitamos a todo el grupo, y hacíamos el ritual, o para *Pésaj* [Pascuas judías]. Y todos muy ligados al judaísmo desde un lugar pseudo practicante [...] El 18 de marzo de 2004 cada uno llamó a sus amigos y conocidos y decidimos juntarnos en la casa de mi abuela, que en ese momento había fallecido. Resultó que éramos quince o veinte personas. Y largamos la propuesta, y la gente de alguna forma quedó muy emocionada y conmovida porque, en ese momento, año 2004, no era común la idea de ligar al judaísmo con la diversidad sexual. Entonces, a mucha gente que se había sentido apartada de las instituciones, pero no porque nadie le haya dicho nada en particular o por un acto discriminatorio, sino porque no encontraba su lugar siendo quien era dentro de la comunidad judía, este marco parecía como muy movilizante.” (Diego Guinecín, entrevista realizada en 2011)

El relato de los orígenes enfatiza en el vector de sociabilidad, en la formación de un grupo que permita reproducir la evidencia de integración a un espacio comunitario del cual muchos podían sentirse excluidos. En este sentido, cabe señalar que el problema de las relaciones sociales y comunitarias se encuentra en la base de ambos proyectos. La diferencia radica en el modo de encarar el problema, teniendo de un lado una propuesta de activismo por la búsqueda de transformaciones de ese espacio de sociabilidad y, por el otro, la formación de espacios alternativos.

De acuerdo a relatos de los propios protagonistas, las relaciones entre el vector de politización y el de sociabilidad, representados en *Keshet* y JAG respectivamente, estuvieron marcadas por una rivalidad que se perpetuó hasta que ambos grupos se fusionaron en 2008, adoptando el nombre final de JAG. Un miembro de la organización relata los acontecimientos de este modo:

“La fusión con *Keshet* fue dialogada, porque al principio hubo toda una cosa de enfrentamiento, medio patotera, 'nosotros somos los intelectuales y políticos y ustedes son los huequitos que vienen a hacer actividades de nada, vienen a hacer nada, en realidad. Nosotros venimos con contenido', era como una cosa así, el enfrentamiento, para decirlo en dos palabras. Pero después

nos pusimos a hablar y la verdad que la idea era que estuviéramos todos juntos, porque la idea no era estar enfrentados.” (Entrevista realizada en 2011. El entrevistado solicitó mantener el anonimato)

Conviene enmarcar estas tensiones en el interior de un espacio mayor, ya que las mismas no son una particularidad de la experiencia JHG. La distinción entre un espacio autopercibido como “político y con contenido” y un espacio que se autodefinía como “social” reproducía dos tendencias que, en la década del 90, disputaban espacios de poder en las organizaciones judías. En un contexto donde el sionismo parecía ver debilitada su posición hegemónica, surgían sectores políticos centrados en los clubes y countries que disputaban a *Avodá*, la rama argentina del Partido Laborista israelí, el control de las organizaciones centrales (Chab, 2001: 69-71, Melamed, 2000: 105-113). Se trataba, aquí, de la politización de la sociabilidad. En el caso del movimiento judeo-gay, las posturas social y política confluyen cuando *Keshet* se disuelve formalmente y Germán Vaisman pasa a integrar la comisión directiva de JAG. En palabras de Vaisman, el problema con *Keshet* era la ausencia de personas comprometidas con el proyecto. Pero la fusión no supone la disolución de lo político, sino la amalgama de lo político y lo social en una misma organización. De ahí que JAG pase a definirse en función de la tensión entre estas dos dimensiones.

Lo interesante de la reconstrucción de los momentos fundadores que realizan los actores radica en que pone de manifiesto la tensión entre la doble dimensión de la experiencia JHG. Por un lado, la dimensión de politización, por el otro, la dimensión de sociabilidad. Esta bipolaridad marca una tensión que se expresa de diferentes maneras. Lo social es percibido como un momento de la experiencia, pero teñido de una potencialidad estigmatizable en tanto conduce a la autosegregación y la guetoización. En efecto, esta dimensión será objeto de críticas por parte de actores vinculados a JAG, quienes apelarán a la metáfora del gueto para construir un sentido determinado. Por otra parte, lo político es percibido como la expresión de cierto elitismo judío: los políticos contra los “huecos”. Lo político como pretensión (también estigmatizable, desde la perspectiva de los actores) del monopolio del sentido, en un contexto donde otras formas de judeidad pretenden erguirse como opciones legítimas que, a la vez que sientan la base de la reconfiguración del propio espacio político judío, se proyectan

como opciones válidas para combatir el proceso de asimilación (Melamed, 2000: 105). El relato de los orígenes, al dar cuenta de la fusión entre *Keshet* y JAG, no sólo da cuenta de un hecho a través de las percepciones de los actores, sino que expresa la voluntad de construir una simbiosis entre lo político y lo social en tanto dimensiones constitutivas del campo de conflicto en el interior del espacio social judeo-argentino.

## LAS PERCEPCIONES EN TORNO A JAG

“A mí me dio la sensación de que JAG se quedó corto con el debate de la ley [<sup>10</sup>] y todo eso. Esa noche [cuando se debatió la ley] yo estuve en *A dos voces*, en el programa [televisivo] de Bonelli, salí de ahí y me fui a la plaza, estaban todas las organizaciones. Me acuerdo de llamar, del celular, a los chicos de la Comisión Directiva de JAG, a decirles muchachos donde están. [Respondieron] Está fresco, lo estamos viendo en la casa de alguno. [Respondí] Vénganse con la bandera, con la kipá, con lo que sea.” (Entrevista a un rabino vinculado a JAG, 2010) [<sup>11</sup>]

“Nosotros lo que empezamos a trabajar fue en el apoyo. JAG primero se vinculó justamente a personalidades del judaísmo [menciona los nombres de varios rabinos] y después también con referentes como Luis Grynwald, el ex presidente de AMIA, la gente del American JOINT. ¿Viste cuándo salió la carta esa de búsqueda de apoyo?, nosotros nos hemos movido para dar eso. Esto es lo que fue el año pasado. Este año se trabajó sobre lo que fue en el Senado, tuvimos una entrevista con una senadora de la provincia de Jujuy, Liliana Fellner, que le interesó ver el punto de vista de judíos gays.” (Entrevista a Gustavo Michaníe, presidente de JAG, octubre de 2010)

Si ambos testimonios difieren en la evaluación que hacen de las acciones de la organización, poco nos interesa saber cuál de los dos está más cerca de describir la

---

<sup>10</sup> Lo que se dio en llamar la ley de matrimonio igualitario fue la promulgación, el 21 de julio de 2010, de la modificación de la ley de matrimonio civil que permitió incluir a las parejas formadas por personas del mismo sexo.

<sup>11</sup> Cabe señalar que, en esa misma crítica, hay una comprensión, por parte de los mismos críticos, a la guetoización de los miembros de JAG. En efecto, muchos miembros de la organización trabajan en comunidades judías y sienten que pueden perder su fuente de trabajo si proyectan su dimensión identitaria gay. Esta problemática es reconocida por quienes hubieran apostado por una mayor politización de JAG.

“realidad”. Lo que nos importa es que ponen de manifiesto la presencia de la dimensión de politización en la construcción de discursos e imaginarios. Esta dimensión se recrea en un contexto general de politización. Como sostiene Correa: “el contexto histórico en el que se enmarca JAG requiere que se posicione políticamente al margen de que algunos de sus integrantes se muestren indiferentes al momento de pensarla como agrupación con agenda política.” (Correa, 2011: 62). En este sentido, la dimensión de politización se construye desde las relaciones transnacionales de algunos activistas, como muestra el hecho de que Vaisman hubiera politizado la cuestión gay dentro del espacio social judío tras su experiencia en Boston. Se construye, también, por el hecho de que el contexto nacional es el de la politización de lo LGBT mediante la discusión de leyes relativas al matrimonio entre personas del mismo sexo o de identidad de género. Se politiza en un contexto donde otros actores, que no pertenecen a JAG ni son homosexuales, definen sus posicionamientos en el interior del espacio social judeo-argentino a través de la identificación con determinadas causas. Así, el rabino Daniel Goldman, de la comunidad Bet El, ha proyectado discursos apoyando la propuesta de ley que habilitaba a las personas del mismo sexo a contraer matrimonio, no obstante su distanciamiento respecto a JAG. La condición de posibilidad de la proyección de estos discursos se encuentra en un campo político donde las voces de sectores religiosos son demandadas, no sólo en las comisiones que se encargaron de debatir el proyecto de ley de “matrimonio igualitario”, sino en los medios de comunicación que tienden a recurrir a estas voces cuando se trata de debatir posibles legislaciones en torno a las sexualidades o el aborto.

Cuando los actores se representan lo JHG desde los significados de la dimensión de politización, también están proyectando imaginarios acerca de la dimensión de sociabilidad. Esta última condensa, desde la lógica de la dimensión de politización, aquellas limitaciones que impiden una proyección política de JAG. El siguiente testimonio da cuenta de lo afirmado:

“Yo creo que [JAG] respondía más como si fuera un grupo, un grupo de los clubes, para gente gay. Y me parece que podría haber llegado a ser muchísimo más que eso. Porque no existe otra cosa así en la Argentina ni en Latinoamérica, porque hubiera podido cubrir un

montón de necesidades en materia de Derechos Humanos en general, de diversidad sexual en especial.” (Entrevista realizada en 2012)

Se trata del relato de un heterosexual que ocupó posiciones laborales en JAG durante un tiempo. Aquí se observa cómo el actor proyecta una definición de JAG en función de un imaginario político que responde a determinadas vicisitudes de la historia argentina, donde los Derechos Humanos se constituyeron, por un lado, en el lenguaje a través del cual se politizó lo gay a partir de los años 80 y, por el otro, en el basamento de una serie de organizaciones que, como las Abuelas de Plaza de Mayo y las Madres de Plaza de Mayo, llegaron a ser definidas como íconos de la lucha contra la dictadura. Aquí debemos tener en cuenta que, en el caso argentino, y a diferencias de otros casos como el chileno, el período dictatorial por el cual transitó el país entre 1976 y 1983 fue construido socialmente como uno de los más nefastos de la historia. Si bien hay sectores que reivindican el período, son minoritarios y no han logrado imponer, a pesar de sus proclamas, una memoria alternativa que sea reapropiada por amplios sectores de la sociedad. Por el contrario, la construcción de una memoria de la dictadura se realizó en función de la proyección de una serie de temas como la desaparición de 30.000 personas y colocando al “desaparecido” como una de las principales figuras del imaginario político. El gobierno constitucional que inició el período democrático contribuyó a poner en escena esta memoria a través de la iniciativa de la CONADEP con el informe Nunca Más y a través de los juicios a las juntas militares. Ciertamente, es una memoria constituida mediante disputas internas. Una de las principales concierne a lo que se denomina “la teoría de los dos demonios”. La construcción de esta matriz de memoria se continúa en los juicios que se realizan actualmente, si bien en un contexto donde algunas organizaciones de Derechos Humanos son cuestionadas por sus vínculos con el gobierno kirchnerista. Lo importante es señalar cómo la dinámica política nacional construye un universo de significados disponibles desde el cual es posible construir imaginarios respecto a lo JHG.

La politización no ha sido ajena al desarrollo del espacio social judeo-argentino, donde numerosas organizaciones, como los movimientos juveniles sionistas, se definieron en función de imaginarios políticos. Estos movimientos, junto a espacios sinagogaes y sociodeportivos, comportaban una dimensión de sociabilidad que se actualizaba en encuentros donde lo lúdico ocupaba un lugar central. Muchos de quienes se han

socializado en el espacio social judeo-argentino han experimentado un modelo de sociabilidad, el de los grupos que organizan actividades lúdicas, y han experimentado esos grupos como canales de acceso a la experiencia de pertenecer a la comunidad judía como comunidad imaginada. Esta configuración repercute en los recursos simbólicos disponibles en el proceso de realización de la experiencia JHG. De ahí que los actores encuentren que la reproducción de esta experiencia puede realizarse desde la reproducción de un estilo determinado de espacios de socialización semejantes a las instancias de socialización grupales mencionadas. Esta forma de socialización comportaba, junto a lo lúdico, una potencialidad guetoizante que muchos actores nombran bajo el término “burbuja”. Muchas de estas instancias no eran ajenas a la reproducción de imaginarios políticos, del mismo modo que muchos referentes de las organizaciones fueron construyendo su imagen en relación a problemáticas políticas tanto internas al mundo judío como nacionales o globales. La sociabilidad y la politización son constitutivas de los modos de organización del espacio social judeo-argentino. Tanto una como la otra son constitutivas del espacio social gay. Pecheny (2001) recuerda cómo los espacios semi clandestinos de sociabilidad homosexual fueron el escenario de surgimiento de los movimientos de politización de las minorías sexuales. Fueron en saunas, discotecas y bares gays donde se llevaron a cabo asambleas que dieron origen a los movimientos en Nueva York, París y Buenos Aires.

## **ARTICULACIÓN ENTRE POLITIZACIÓN Y SOCIABILIDAD**

Si bien las categorías de politización y sociabilidad son, para los actores, centrales en el proceso de representarse lo JHG, la cosificación de las mismas como dos polos diferenciados sin mutua relación podría constituir un obstáculo epistemológico que impidiera la comprensión de cómo ambas se articulan. El proceso de visibilización del colectivo judeo-gay no ha ido de la mano de una definición compartida acerca de JAG. Si bien algunas acciones podían ser definidas, sin ambigüedad, como expresiones de la dimensión de politización (reuniones con sectores de la política a nivel nacional, recolección de firmas en apoyo del proyecto de ley de matrimonio igualitario), otras eran clasificadas dentro de la dimensión de sociabilidad (organización de cenas, bingos o shows). No obstante, la dicotomía revela porosidades, espacios híbridos donde ambas dimensiones se entrelazan. Esto ocurre cuando una actividad que expresa la dimensión de sociabilidad habilita la constitución de un escenario de proyección política.



Observamos esto cuando ciertos actores interpreten su presencia en esas actividades como expresión de la dimensión de politización. Por ejemplo, representantes de organizaciones judías pueden definir su presencia en una actividad social en términos políticos más que sociales, entendiendo que dicha presencia contribuye a legitimar al colectivo judeo-gay y a posicionarlo de mejor manera en el interior del campo de disputas. Refiriéndose a las cenas organizadas con motivo de las festividades judías, el representante para la Argentina del Departamento de *Hagshamá* afirma:

“Tratábamos de estar y estábamos todo el tiempo, no es que íbamos diez minutos a saludar. [Tratábamos] de marcarles a ellos que nuestra presencia era importante, y nuestro apoyo, pero no sólo nuestro apoyo institucional con el logo y con difundir, o económico, que lo ha habido en varios casos, sino la presencia corpórea de estar ahí, en la actividad, de que ellos no son una institución marginal, que sí se puede compartir actividades.” (Entrevista realizada a Enrique Grinberg, marzo de 2012).

Lo que movilizaba a algunos representantes de las organizaciones no era participar del ámbito de sociabilidad, sino la significación política de su presencia. Su presencia producía el efecto de integración, siendo la integración uno de los temas centrales del discurso *jagueano*. Los miembros de JAG expresan sus temores a quedar fuera de lo que definen como “comunidad judía” por el hecho de ser homosexuales. El temor a la marginación se encuentra en la base de la formación de JAG. De ahí que las relaciones con las organizaciones funcionen como un signo de integración a esa comunidad, validando la sensación de ser parte de algo más grande que un grupo de judíos homosexuales. En este sentido, cuando los dirigentes asisten a una actividad de JAG, es como si dijeran: “ustedes son parte legítima de la comunidad judía, y nuestra presencia, en tanto representantes de dicha comunidad, lo atestigua”.

## CONCLUSIONES

Lo expuesto hasta aquí nos permite retomar la discusión sobre los procesos de institucionalización. Las dimensiones de sociabilidad y politización son marcos de significado que permiten comprender las situaciones, orientar y encauzar las acciones

así como relacionarse con los actores mediante la comprensión de las acciones de estos. Algunos repertorios de acción son más plausibles que otros. En efecto, JAG apunta a posicionarse en el espacio social judío mediante una serie de acciones que los miembros de la comisión directiva consideran plausibles y que han retomado de un repertorio de acciones ya institucionalizadas en el espacio social judío así como en otros movimientos LGBT. Tanto lo gay como lo judío se constituyeron como espacios de militancia, de disputa de sentidos, pero también de sociabilidad en el concepto simmeliano del término (Simmel, 2002).

Por otro lado, una intervención bajo la forma de acción guerrillera sería poco plausible y encontraría poca confirmación intersubjetiva e interorganizacional. Sin el concepto de institucionalización, sería difícil dar cuenta de esta imposibilidad así como de la preeminencia de los marcos de politización y sociabilidad, marcos que también definen los modos en que tanto la politización como la sociabilidad pueden proyectarse y expresarse de manera legítima. Los marcos de significado guían la acción humana, las interpretaciones de esas acciones y las expectativas que ciertos actores pueden poner sobre la acción de otros. Si la condición de posibilidad de existencia de un movimiento judeo-homosexual-gay es un bajo grado de institucionalización [<sup>12</sup>] de la sexualidad y del judaísmo, en el sentido de existencia de un amplio abanico de posibilidades de comportamiento relacionados con ambos, ese mismo movimiento se construye en torno a categorías disponibles institucionalizadas que no producen un determinismo sobre la acción del mismo, pero delimitan un restringido marco de opciones socialmente legítimas.

---

<sup>12</sup> Entendemos aquí que las acciones no están institucionalizadas o des-institucionalizadas, sino que poseen un alto o bajo grado de institucionalización (Zucker, 1977).

## BIBLIOGRAFÍA

Bellucci, M. (2010). *Orgullo: Carlos Jáuregui, una biografía política*. Buenos Aires, Emece.

Berger, P. (1969) [1967]. *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu.

Berger, P. y Luckmann, T. (2003) [1966]. *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.

Bourdieu, P. (2002) [1994]. *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux, *Revue française de sociologie*, XII, 295-334.

Braylan, M. (2010). *Exclusión e inclusión: El problema de los colectivos discriminados en Argentina*. Buenos Aires, DAIA.

Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups, *Arch. Europ. Sociol.* XLIII (3), 163-189.

Chab, S. (2001). *Entre la crisis y la esperanza: La comunidad judeoaentina tras el atentado a la AMIA*. Buenos Aires, Catálogos.

Cooper, A. (1989). 'No longer invisible: Gay and lesbian Jews build a movement', *Journal of homosexuality*, 18: 3-4, pp. 83-94.

Correa, M. F. (2011) *Religión y Sexualidades. El caso de una organización judía GLBT (Gay, Lésbico, Bisexual y Trans)*. Tesis de grado en Ciencias Antropológicas, UBA.

Coyle, A. y Rafalin, D. (2000). 'Jewish gay men's accounts of negotiating cultural, religious, and sexual identity: a qualitative study'. *Journal of Psychology & Human Sexuality*, 12(4), 21-48.

Feijó, M. (2001). *Nuevo país, nueva pobreza*, Buenos Aires, FCE.

Figari, C. (2012). 'La invención de la sexualidad: el homosexual en la medicina argentina (1880-1930)'. En Jones, Daniel, Figari, Carlos y Sara Barrón López (coord.), *La producción de la sexualidad: Políticas y regulaciones sexuales en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos, pp. 19-44.

Forni, F. (1993). 'Nuevos movimientos religiosos en Argentina'. En Frigerio, Alejandro (comp.), *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales II*, Buenos Aires, CEAL.

Friedland, R. & Alford, R. (1999) [1991]. 'Introduciendo de nuevo a la sociedad: símbolos, prácticas y contradicciones institucionales'. En Walter Powell & Paul Dimaggio (Comps.), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 294-329.

Frigerio, A. (2002). 'La expansión de las religiones afrobrasileñas en la Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional'. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 117: 127-150.

Giménez Béliveau, V. (2008). 'Identidad, memoria y emoción: Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea'. En Mallimaci, Fortunato (comp.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires, Colihue, pp. 103-118.

Gross, M. (2007). 'Juif et homosexual, affiliations identitaires et communalisation', *Social compass*, 54(2), pp. 225-238.

Hall, S. (2006) [1992]. *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A.

Haimovich, E. (2011). 'Entrevista a Gustavo Michanie', *Jutzpá*, Año 1, Número 2, Buenos Aires, Diciembre de 2011, pp. 12-13.

Hervieu-Léger, D. (2005) [1993]. *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder.

Irrazabal, G. y Schencman, P. (2013). 'Opiniones y prácticas vinculadas a la sexualidad'. En Mallimaci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, pp. 188-191.

Jones, D. (2012). 'Las iglesias evangélicas y la regulación de la homosexualidad en la Argentina contemporánea'. En Jones, Daniel, Figari, Carlos y Sara Barrón López (coord.), *La producción de la sexualidad: Políticas y regulaciones sexuales en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos, pp. 65-88.

Kaufmann, J-P. (2004). *L'invention de soi*. Paris, Armand Colin.

Leal Reyes, C.A. (2011). 'Nuevas dimensiones de lo religioso: sobre la construcción de identidades en cristianos gays evangélicos de Argentina', *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 51, pp. 1-26.

Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Javier Vergara Editor.

Mallimaci, F., Giménez Béliveau, V. y Esquivel, J. (2013). 'Creencias, prácticas y actitudes religiosas'. En Mallimaci, Fortunato (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, pp. 31-51.

Mallimaci, F. (2006). 'Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI', En Da Costa, Nestor, *Laicidad en América Latina y Europa*, Montevideo, claeH, pp. 71-80.

Mallimaci, F. (1996). 'Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente', *Sociedad y religión*, 14/15, 72-99.

Mazor, Y. (2011). 'Judaísmo y homosexualidad. El caso de la organización de homosexuales religiosos', *Jutzpá*, Año 1, Número 2, Diciembre de 2011, pp. 10-11.

Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales*, Buenos Aires, Gran Aldea Editores.

Meccia, E. (2006). *La cuestión gay*, Buenos Aires, Gran Aldea Editores.

Meccia, E. (1997-1998). 'Otras demandas de legitimación: religiosidad y minorías sexuales', *Sociedad y religión*, 16/17, pp. 157-172.

Melamed, D. (2000). *Los judíos y el menemismo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Minujin, A. y Kessler, G. (1995). *La nueva pobreza en la Argentina*, Buenos Aires, Plantea.

Oro, A. P. (1996). 'Considerações sobre a modernidade religiosa', *Sociedad y religión*, 14/15, pp. 112.

Pecheny, M. (2001). 'De la "no-discriminación" al "reconocimiento social". Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América latina'. XXIII Congreso de la Latin American Studies Association, Washington DC, 6-8 de septiembre de 2001.

Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Paidós.

Schoor, R. (2006). 'Being gay and Jewish: negotiating intersecting identities', *Sociology of religion*, 67: 1, 43-60.

Seguer, L. (2013). 'La disputa por el sujeto LGBT israelí a través de la pornografía nacionalista'. En Onaha, Cecilia y Rodríguez de la Vega, Lía (comp.), *Actas del XIV Congreso Internacional de ALADAA*, UNLP: La Plata, pp. 2845-2863.

Senkman, L. (2007). 'Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional'. En Mendes-Flohr, Paul, Assis, Yom Tov y Senkman, Leonardo (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires: Lilmod, pp. 403-454.

Simmel, G. (2002) [1917]. *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.

Steil, C. A. (2001). 'Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso', *Ciencias sociales y religión*, 3, pp. 115-130.

Svampa, M. (2005). *La sociedad excluyente: La Argentina bajo el signo del neoliberalismo*, Buenos Aires, Taurus.

Thwaites Rey, M. (2003). *La (des)ilusión privatista: El experimento neoliberal en la Argentina*, Buenos Aires, Eudeba.

Vaggione, J. M. (2012). 'Prólogo'. En Jones, Daniel, Figari, Carlos y Sara Barrón López (coord.), *La producción de la sexualidad: Políticas y regulaciones sexuales en la Argentina*. Buenos Aires, Biblos, pp. 9-18.

Vaisman, G. (s/f). 'Homosexualidad en el judaísmo: el silencio exiliador'. Extraído de <http://www.lavozylaopinion.com.ar/cgi-bin/medios/vernota.cgi?medio=lavoz&numero=enero2004&nota=enero2004-19>

Weiss, A. (1988). *The Decline and Rise of Jewish Life in Argentina, 1970–1987*. Tesis para obtener el título de *bachelor of arts*, Princeton University, Princeton, NJ.

Wynarczyk, H. (2009). *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina, 1980-2001*. San Martín, UNSAM.

Zucker, L. (1977). 'The role of institutionalization in cultural persistence'. *American Sociological Review*, 45(5), pp. 726-743.